



# LAIČNOST: KRIZA JEDNOG OBLIKA VLADAVINE I OPIRANJE KULTURE TOJ KRIZI

Primjedbe o istraživanju i razmišljanju o školskom vjeronauku u javnoj školi

LUCA DIOTALLEVI

Università di Roma Tre, Facoltà di Scienze della Formazione  
Via dei Mille 23, 00185 Roma, Italija  
e-mail: [l.diotallevi@educ.uniroma3.it](mailto:l.diotallevi@educ.uniroma3.it)

Primljeno:  
27. 3. 2008.

Izvorni  
znanstveni  
rad

UDK  
37.014.52

## Sažetak

**A**utor polazi od vrlo jasnih i općenito prihvaćenih znakova krize institucija laičnosti i istovremenog održavanja vrednota i smjernica koje imaju uporište u laičnosti – posebno među elitama kontinentalne Europe (Casanova, 2007). To očito znači da velika većina onih koji zamjećuju pojave krize laičnosti to čini iz zabrinutosti često iskazujući nakanu opiranja toj krizi.

Ta se dvostruka teza potvrđuje s jedne strane u poznatom izvještaju komisije Stasi (2004) o laičnosti, a s druge strane u postavkama koje su prevladale tijekom političko-kulturalnog sučeljavanja koje je dovelo do završne pripreme nikad ratificiranog prijedloga ugovora europskog ustava. Nakon što je ukazao na neke pravce institucionalnog razvoja, autor ukazuje na viđenje Drugoga vatikanskog sabora o slobodi vjerovanja i na konkretan doprinos katoličkog vjeronauka dubokoj građanskoj reformi u javnim europskim školama.

Ključne riječi: *laičnost, laïcité, kriza institucija laičnosti, religious freedom, katolički školski vjeronauk i građanska reforma*

Uzimajući u obzir vrijeme koje mi je na raspolaganju<sup>1</sup>, u ovom predavanju bih htio poći dalje od te dvostruke tvrdnje, prihvaćajući je kao polazište: u krizi su institucije laičnosti, ali ne i kultura laičnosti.

1. Na početku želim podsjetiti na povijesno i teoretski bitne značajke pojma *laïcité* kako se očitovao u francuskoj političkoj povijesti,
2. kako bih kasnije bolje dokazao da se jedan element krize institucija laičnosti očituje u podcjenjivanju ozbiljnosti te krize te pokazao kako se životnost

kulture laičnosti očituje i u sklonosti što je prema toj kulturi općenito pokazuju čak i njeni protivnici, koji nisu slučajno okupljeni pod *geslom* »zdrave laičnosti«.

<sup>1</sup> Sadržaji o kojima je riječ u ovom članku opširnije su obrađeni u drugim tekstovima. Podsjećam na članak *Alternative alla laïcité*, koji će uskoro biti objavljen u časopisu »Per la filosofia« (Rim), kao i na rasprave i priloge u zbornicima na španjolskom i engleskom jeziku koji su u tisku. Daljnje informacije mogu se dobiti na adresi elektroničke pošte: [l.diotallevi@educ.uniroma3.it](mailto:l.diotallevi@educ.uniroma3.it)

Zatim bih ukratko htio istaknuti sljedeće:

3. Uopće nije istina da se laičnost podudara s modernošću, barem ne što se tiče zahtjeva za odvajanjem politike i religije (naprotiv, modernost nudi alternativne modele za postizanje toga cilja).
4. Svijest o svemu tome pomaže sazrijevanju ideje koja je manje kruta od europskog identiteta i resursa koji su mu na raspolaganju.
5. Institucionalna zastranjenja koja postoje na tom društvenom području upravljenja su u drugačijem smjeru od onoga što ga propisuje *laïcité*.
6. Napokon, u upravo opisanoj perspektivi opravdano je obnovljeno poštivanje učiteljstva Drugoga vatikanskog sabora i s obzirom na tu temu.

Na kraju bih htio ukazati na neke moguće odraze – koji su uostalom lako zamislivi – što bi ih ta rekonstrukcija mogla imati na školski vjeronauk kao predmet u javnoj školi (bez obzira upravlja li njome škola ili privatne osobe), iako za nj zasigurno nisam stručnjak.

## 1. POSEBNO OBILJEŽJE »LAÏCITÉ«

Središnja točka onoga o čemu želim govoriti jest sljedeće: najbolji način za shvaćanje ne samo pojma nego i konkretnog iskustva *laïcité* jest njihovo svodenje na iskustvo i ideju države (Portinaio 1994: posebno 47sl).

Hipoteza koju bih htio propitati je sljedeća: bez države nema *laïcité*, odnosno *laïcité* je projekcija državnog projekta<sup>2</sup>.

Taj izbor neće poslužiti ponajprije za pokazivanje prevlasti ili jednostavno proširenosti institucija što ih nadahnjuje prvenstveno *laïcité*, nego naprotiv, za ukazivanje na postojanje raznolikih modela odvajanja političke i religiozne vlasti koje kultura *laïcité*, naprotiv, ne samo da ne predstavlja nego teži i za njihovim prikrivanjem.

Ta teza tumačenja poprima točno značenje samo ako se pretpostavi da je država posebna vrsta političke organizacije. Bolje rečeno, država je samo *jedan* od posebnih načina na koji se u vremenu i prostoru samostalno organizirao politički sustav na nacionalnoj razini (Schiera, 1983). Iz toga slijedi da na nacionalnoj razini mogu postojati, kao što stvarno i postoje, nedržavne organizacije političkog sustava.

Sučeljavanje sa specijaliziranom literaturom ne stvara toj perspektivi posebne poteškoće. Dijakronička analiza priznaje u državi proizvod modernosti, a sinkronička analiza jasno i unutar modernosti govori o *state societies* i o *stateless societies* (Cassese, 1998). Ozbiljan problem nastaje, međutim, kad se udaljimo od toga studijskog područja. Doista, i izobraženo javno mnijenje kao i mnogi čimbenici u područjima drugih disciplina obično kao očitu činjenicu prihvaćaju identifikaciju između »organiziranog nacionalnog političkog ustroja« i »države«. Tako se, općenito, bilo koji oblik političkog samoorganiziranja na nacionalnoj razini definira »državom«, a, kao da to nije dovoljno, to identificiranje poprima i svjesno i nesvjesno propisana obilježja tako da povlastice državnosti predstavljaju kriterij vrednovanja stupnja svijesti i zrelosti neke nacionalne političke tvorbe.

Tako se npr. u slučaju francuske političke povijesti država ostvaruje kao politički projekt apsolutne vlasti. Naravno, ovo nije mjesto za detaljno objašnjavanje te tvrdnje. Dovoljno je podsjetiti da država stvara projekt i ostvaruje izjednačavanje između javnog i državnog (Sadam, 2000, sv. III: 433) na dva glavna načina. S jedne

<sup>2</sup> Za shvaćanje tog izričaja valja razmišljati ne samo o imenici (»projekt«) nego i o pridjevu (»državni«). Usp. Cacciari, 1981.

strane država vlada čitavim javnim prostorom i u sebi ga potpuno ostvaruje, upravlja njime i kontrolira pristup tom prostoru. S druge strane država ostvaruje režim *civil law* u kojemu je ta ista država tvorac svakog zakona i svakog prava.

Jasno, tu se ne iscrpljuju obilježja državnog projekta i iskustva. Pa ipak, čini nam se da je za prvo pojašnjavanje pojma *laïcité* dostatno promotriti dvije upravo spomenute značajke države: monopol javnog prostora i svođenje svakog prava i svakog zakona na pravo koje ostvaruje država i na zakon koji ona proglašava.

Sociološki gledajući, poprimajući oblik države, pojedine političke organizacije vladaju političkim sustavom u nekom društvu i istovremeno ostvaruju političku prevlast – u modernom smislu riječi (Bobbio, 1983: 826-827) – na čitavo društvo. Država je projekt i političko iskustvo čija bitna hegemonistička ambicija nije ograničena na neko posebno društveno područje. Njezin projekt i njezina praksa apsolutne autonomije političkoga kao i prevlast političkoga nad onime što je javno nadilaze monopol zakonite fizičke moći, a odnosi se i na ekonomiju i na znanost, obitelj, umjetnost i religiju. Doista, *laïcité* je izraz koji uspijeva odrediti projekt države u vezi s religijom. »*Laïcité*« postaje ime najdosljednijeg i najzrelijeg izričaja projekta apsolutne političke vlasti nad religijom (Baudoin Portier, 2001: 17sl). *Laïcité* se ostvaruje kao protjerivanje svake religiozne organizacije, kodeksa i institucije iz onoga što država autonomno definira javnim prostorom (Poulat, 1987: 189-190), a daljnja materijalna popuštanja pojedinim konfesionalnim čimbenicima ni najmanje – ni pravno ni stvarno – ne mijenjaju tu autonomiju (*ondje*: 196-226. Usp. i Poulat, 1990; Benoît, 2003; Trigg, 2007: 118).<sup>3</sup> U tom smislu *laïcité* znači neutralnost političke moći pred re-

ligijom: neutralnost kao javna neutralizacija religija (Minnerath, 2002: 109).

I u perspektivi povijesti ideja i u perspektivi povijesti političkih pokreta i institucija, očit je jakobinski korijen pojma *laïcité*. René Remond piše: »Ideja *laïcité*, koja je prevladavala u 19. st., trijumfirala je s republikom (*Republique*) i nadahnjivala laicizirano zakonodavstvo u razdoblju između 1880. i 1905, bila je sukladna jakobinskoj državi i liberalnom društvu koji su naslijeđeni od Francuske republike te su tvorili jedinstvenu cjelinu s određenom političkom kulturom« (2001: 348). Za tu kulturu: »Politički red ne poznaje građansko društvo koje je raznolikost.« (*ibidem*)<sup>4</sup>

Jedino se na tim empirijskim i teoretskim temeljima može shvatiti što s gledišta *laïcité* uistinu znači odvojenost između »države i Crkve«. Prvo u jakobinskoj, a zatim u republikanskoj Francuskoj, odvojenost između Crkve i države znači – dosljedno – isključenost religijskih organizacija, institucija i zakona iz javnog prostora (Portier, 1998: 91-94). Država isključuje religijske čimbenike, kao i sve druge čimbenike koje ne kontrolira, iz *respublica* koju je hegemonizirala.

To isključenje čini religijske čimbenike i sadržaje jednostavno nevidljivima u javnoj perspektivi. Republikanska država koja je rođena iz Francuske revolucije »ne poznaje kultove«: doslovno ih ne vidi te ih je, da ih ne bi vidjela, učinila nevidljivima,

<sup>3</sup> Povijest nikada ništa ne »dokazuje«, ali svakako se ne bi smjelo zanemariti, kao što se to ipak čini, da su Lenjinovi boljševici kad su preuzeli vlast spremno prihvatili francuski zakon iz 1905.

<sup>4</sup> Što se tiče apsolutističkih korijena Rousseauove misli, štoviše, radikalizacije tih korijena, kako se ne prisjetiti onoga što kaže H. L. Root (usp. npr. 1987: 66sl). Jednako je jasno da u tom kontekstu »liberalan« poprima vrlo jasno i posve drugačije značenje od onoga što ga imaju misli koje ne potječu od racionalističke matrice.

lišila ih je neovisnih razloga i uvjeta javne vidljivosti.

Giuseppe Dalla Torre daje nam dobru sintezu pravnoinstitucionalnog profila *laïcité*: »suverenost države, promatrane kao najviši autoritet koji nije podložan drugom autoritetu ili višim normativnim (etičkim ili pravnim) sredstvima, a posljedično tome, s njenom punom autonomijom s obzirom na crkveni autoritet; odvojenost države od Crkve, kao i od svake druge religijske konfesije te podložnost organiziranog religijskog fenomena državnom autoritetu; neutralnost države s obzirom na religiju, koja se opet postavlja u osobnu i privatnu sferu, budući da je svako njeno javno očitovanje isključeno; usmjerenost posredovanja države i javnih službi prema pojedincu kojega se promatra samo u njegovoj uskoj vremenskoj dimenziji, po njegovim materijalnim potrebama, zanemarujući njegovu duhovnu dimenziju i njegove religiozne potrebe, u naglašeno nezainteresiranom promatranju.« (2005: 144)<sup>5</sup>

Ukratko, u perspektivi *laïcité* odvojenost između države i Crkve počinje označavati radikalnu privatizaciju vjeroispovijesti. Pa ipak, ta posebna kultura odvojenosti još ni izdaleka ne uključuje nezainteresiranost države za vrednote, pa čak i religijske vrednote. S obzirom na prvi vid dovoljno je podsjetiti da *laïcisation* francuske republike započinje još prije 1905. s *laïcisation scolaire* (između 1876. i 1886), odnosno, s izbacivanjem ponajprije Katoličke crkve iz državne škole te zabranjivanjem toj istoj Crkvi svake javne obrazovne djelatnosti. Država, *Republique*, ima vlastiti etički i odgojni projekt koji želi nametnuti. U tom smislu može doći i do toga da se tvrdi kako »*laïcité* nije obilježje nego bit *Republique*« (Gros, 2001: 52).

Nije manje zanimljivo ni ono što nam se otkriva promotrimo li drugi vid. *Laïci-*

*té* se pokazuje kao možda najdosljedniji rezultat jedne od varijanti procesa sekularizacije, a svrhu koju želi postići najbolje predstavlja *Aufhebung*, kao što će se to kasnije izraziti hegelovskim rječnikom. Ta posebna povijest modernosti, koja (što nije tako slobodno) započinje od Westfalije (završetkom tridesetogodišnjeg rata) i onog pečata apsolutizma koji je udaren pomoću krilatice »*cuius regio eius et religio*«, pokazuje konfesionalnu homogenost (ili umalo potpunu homogenost) njezinih područja gotovo kao konstantnu crtu sazrijevanja moderne države. Gdje god to može, država sama proizvodi sadržaje pa i u obrede te konfesionalne homogenosti, a tamo gdje to ne može, nastoji na vanjski način izraziti tu djelatnost služeći se religijskim službama koje su lišene svake bitne javne autonomije.

Takvo rješenje, barem općenito, ublažava i ne usmjeruje sukobe moći između političkih i religijskih organizacija. Francuski primjer dobro pokazuje kako takva vrsta sukoba ne prestaje i kako se on može razviti u raznim pravcima, od kojih se jedan očituje u toj zemlji. »Galikanska« težnja, i težnje koje joj se protive, ostvaruju vrlo neobična zbivanja, barem na katoličkom području. Ukratko rečeno, u Francuskoj politička moć, a prije svega kralj, osporava i priječi papi kontrolu nad Crkvom u toj zemlji što u razdoblju modernosti obilježava veći dio društva. Naum političke suverenosti koju kralj i slojevi koji su s njim povezani provode predviđa uklanjanje dru-

<sup>5</sup> »U jasnoj suprotnosti s Njemačkom i Velikom Britanijom, slučaj Francuske nameće se kao primjer neuobičajenog stupnja odobravanja akademske literature što obuhvaća pravne discipline i društvene znanosti« (Minkenberg, 2003: 204). Unatoč tome, glasovita su priznanja podcjenjivanja izvornosti francuskog modela uređivanja odnosa između religije i politike, njegove težine te pomanjkanje sociologijske pozornosti i kritike s obzirom na taj model (usp. Beckford 2004: 27-28).

gih društvenih sudionika, pa prema tome i crkvenih, iz javnog prostora (Parsons, 2004). Ta se zamisao sama po sebi ne pretvara prvenstveno u oblik borbe protiv religije nego u borbu politike za kontrolu svakog sudionika religijske ponude. Na religijskom području, jakobinizam – iz kojega će proizaći ideal *laïque* – je nasljednik te očito radikalizirane nakane (Vilmer, 2007: 124-125). I sama kronologija revolucionarnih događanja pokazuje kako se prvi korak (između 1789. i 1790, a posebice s *Constitution civile du clergé*) sastoji u pokušaju da se katolički kler učini ovisnim o *Republique*, a završni prijelaz, od 1792. do 1794., (usp. Benedikt, 2005) u pokušaju da republikanska država ostvari autonomnu proizvodnju i razdiobu religijskih dobara. Konačno, s *laïcité* s kraja 19. i početka 20. st. ostvaruje se stari galikanski san, a premijer Clemenceau će taj prijelaz proslaviti odgovarajućim izričajem: »*État roi et pape*« (Država [su] kralj i papa« (Bauberot, 2006a: 90). Ta nit modernosti, dok dosljedno zamišlja i provodi projekt etičke države, realno gledajući zna da ga mora provesti i podržavati pomoću političke religije (D'Onorio, 2005: 49).

Nakon svega što sam izložio, čini mi se da se ništa ne mijenja prisjetimo li se da ne samo povijest laičnosti općenito nego – još jednom – ponajprije povijest francuske *laïcité* jest povijest posredovanja i pregovora koji polaze od najrazličitijih situacija i od najrazličitijih odnosa snaga. (Kao što je poznato, njih je odmah započeo upravo Napoleon s konkordatom iz 1801.)

Na području povijesno uspostavljenih ugovora sklopljenih između državâ i crkvi možemo bez poteškoća razlikovati slučajeve u kojima je politička organizacija religijskoj priznala ili dopustila pravo javnosti, od slučajeva u kojima se politička organizacija ograničila na to da religijskoj

udijeli prednosti prenošenja resursa. Čini mi se da bi valjalo raspravljati o toj razlici i koristiti je jer ona pomaže da se shvati kako, i onda kad se ostvare oba uvjeta, prvi nikad po učinku ne proizvodi drugi: nikada državno financiranje ili državne olakšice religijskoj organizaciji ne daju niti priznaju javno dostojanstvo. Uostalom ni obitelji, sindikati, tvrtke i druge ustanove ne postaju javnima onda kada koriste državne *policies*.

Valjalo bi se na trenutak zaustaviti kod onoga što smo upravo rekli i svratiti na to pozornost.

Vjerojatno je ono što smo upravo izložili prva odlučna provjera hipoteze koju iznosimo, a možda je i najvažnija. Mnogo od onoga što će se moći kasnije reći temelji se na upravo objašnjenome. Ukratko, predlaže se:

- a) Da se prihvati pojam države kao one koja je sposobna uočiti, među ostalim, samo poseban opći oblik samoorganiziranja političkog sustava, što ga usmjerava ideja o apsolutnoj suverenosti ostvarenoj na monopolu javnog prostora, koja se izražava u režimu *civil law*.
- b) Da se prihvati režim i ideja *laïcité* kao oblik odvajanja političke od religijske moći koje provode i nameću najdosljedniji izrazi državnog projekta pomoću neutraliziranja religijske prisutnosti u javnom prostoru (isključivši – očito – oblike političke religije koju proizvodi *laïcité* kao takva).

Zaključno, taj isti analitički postupak omogućuje nam da uočimo važne točke dodira između paradigme *laïcité* i drugih usmjerenja koja se odnose na javnu ulogu religija i na njihov odnos prema političkim organizacijama. Tako se postiže daljnja provjera korisnosti primijenjenog analitičkog postupka. Očita je bliskost između laičkog (*laïque*) zahtjeva i tzv. »post-sekularne« per-



spektive koju je razradio Jürgen Habermas. Ta se srodnost očituje posebice u »post(?)–sekularnoj« težnji da pristup tih predmeta »javnoj sferi« bude podložan prevedivosti religijskih predmeta u govor razuma (Habermas, 2006: 34-35)<sup>6</sup>. Politika, a posebice država, ima zadatak u ime »laičkog razuma« upravljati »filterima« pristupa javnoj raspravi (2006: 42-43). Ni Habermasova laičnost, kao što bi to rekao Sweetmann, nema argumenata protiv *seculocracy*.

Snažnu iako neočekivanu povezanost s paradigmom *laïcité* možemo pronaći i na području koje joj se smišljeno protivi, u obliku bitne podložnosti. Kad E.-W. Böckenförde (2007: 54) poziva da se ne zaboravi vrijednosna neovisnost, nemoguće samoutemeljenje države, zasigurno ne predlaže da se ograniči javni monopol i područje moći koje odatle proizlazi, nego jednostavno da ga se uredi propisima koje još uvijek donosi i provodi država.

Ukratko, koliko god to moglo izgledati paradoksalno, ako se prihvati shvaćanje *laïcité* koje smo predložili u ovom poglavlju, i »zdrava laičnost« za koju se zauzimaju obrazloženja poput onih koja spominje Böckenförde – ili slična – ostaje uvelike ovisna o paradigmi *laïcité* ili joj je podložna.

## 2. KRIZA LAÏCITÉ

Režimi *laïcité* su u krizi. Ako to tvrde i oni koji su glavni pobornici *laïcité*, ovdje možemo izbjeći trošenje prostora na empirijsko objašnjavanje te tvrdnje (usp. među mnogima dokumente Komisije Stasi 2004).

Kao što je rečeno, dio europske kulture je u nepovoljnom položaju jer mora braniti *laïcité* ne kao djelotvornu institucionalnu stvarnost nego samo kao vrijednost koju valja podržavati unatoč očitim činjenicama (Casanova, 2007). Najčešće se te činjenice sastoje u onome što se naziva »povratak religije«.

Sociologa religije, moje je gledište, moglo bi začuditi što se učinak tolike važnosti – kriza *laïcité* – pripisuje djelatnosti (više ili manje tradicionalnih) religijskih organizacija. Uistinu, istina je *da* se na europskoj sceni u posljednjih dvadeset ili trideset godina sve više pojavljuju »nove religije«, *da* je sve veća uloga useljenika u europskom kazalištu dovela do nezanemarljivog očitovanja tradicionalnih ali stranih ili sve do jučer, s obzirom na naše zajednice, rubnih religijskih čimbenika, te *da* u prostoru povijesnih kršćanskih crkvi postoje procesi religiozne obnove (Davie, 2000) koji su djelomično slični onima koji su već primijećeni u procesu »preustroja« *American religion* (Wutnow, 1988), ali su dijelom i izvorni (Diotallevi, 2001, 2003). Pa ipak, i onda kad ih se promatra zajedno, te pojave ne mogu bitno utjecati na višestoljetno usmjerenje (Bruce, 2006) prema smanjenju religijskog sudjelovanja.<sup>7</sup> U krajnjem slučaju mogli bismo se, s kvantitativnog gledišta, ograničiti na to da zajedno s Jamesom Beckfordom ustvrdimo kako posljednjih desetljeća religije iznenadno i neočekivano sporije propadaju (1992: 496). Ujedno bih dodao da su s morfološkog gledišta zamijećene pojave religijske obnove za koju su bile sposobne

<sup>6</sup> Tu je perspektivu napustio i Richard Rorty (2003). Usp. i Trigg, 2007: 37. Mc Cormick (2007) pokazuje kako i noviji Habermas ostaje – barem što se tiče pitanja koje ovdje obrađujemo – unutar hegelovske perspektive *Aufhebunga* religije u razum, pa prema tome i u državu.

<sup>7</sup> Usp. Norris Inglehart, 2007. Samo religijsko *sudjelovanje* ipak ne može prikazati stanje i razvoj složenih i multidimenzionalnih pojava kao što su osobna religioznost, religijske interakcije, religijske institucije, religijske organizacije, religijske ideje. Stoga se čini da je tvrdnja o procesima sekularizacije koja se temelji samo na podacima o sudjelovanju, koliko god ti procesi bili obični, vrlo, vrlo nesigurna.

i povijesne Crkve (ovo je posljednje ne manje iznenadilo od onoga prvoga<sup>8</sup>).

Upravo tu se pojavljuje ključno pitanje: kako je moguće da toliko toga nastane iz tako maloga? Drugim riječima: kako je moguće da jednostavno, a ne znamo čak nije li i trenutno, sporije slabljenje religije objasni ništa manje nego krizu *laïcité* koja se – nije to slučajni primjer – u Ustavu Pete Francuske Republike (1958) uzdiže na razinu jednog od bitnih svojstava republikanske države?

Ono što nas ovdje više zanima jest da pokažemo kako priznavanje prvenstva funkcionalnom razlikovanju društva pridonosi shvaćanju sinergije »povratka religije« s drugim društvenim pojavama te utjecaja svega toga na državu (kao poseban oblik samoorganiziranja političkog sustava) i na njezine hegemonijske težnje s obzirom na ostatak društva.

Promotrimo sada sržno pitanje. Dioba društva prvenstveno po funkcijama je opći proces koji zahvaća i dovodi u korjenitu krizu državu<sup>9</sup>, pa prema tome i njezinu *laïcité* kao i svaki pojedini vid njezinog projekta. Posljedica razlikovanja društva po funkcijama i posljedično veće razlikovanje u svakom društvenom području međudjelovanja, organizacije i društva, kao i društvenih sustava i osoba, jest da jedna jedina organizacija (kao što je država) i na nekom ograničenom području, ne samo da ne može ograničavati društvo ili sveukupni javni prostor, nego ni sam politički podsustav. Jedna jedina organizacija, u najboljem slučaju, zapravo upravlja jedino sama sobom i preživljava prodajući usluge (*Leistungen*). Ne samo to: imajući u vidu razinu specijalizacije koju su postigli razni sustavi, razinu mogućnosti koju su postigli pojedini društveni događaji i razinu društvene složenosti, projekt *étatiste* jednostavno je nezamisliv.<sup>10</sup>

Sve se to jasno odražava na odnose političkog i religijskog sustava te političkih i religijskih organizacija, a očituje se i u krizi *laïcité*.<sup>11</sup> Nešto slično događa se i u odnosima političkog i znanstvenog sustava, političkog i ekonomskog sustava itd.

Drastično usporavanje kvantitativne krize religije i sposobnost religijskog obnavljanja koje su pokazale također – naravno, ne samo – i tradicionalne crkve, *sastavni je dio* onog procesa razlikovanja društva po funkcijama, a posebice procesa razlikovanja po specijalizaciji religijskog podsustava (Luhmann, 1977: 49sl). »Sastavni dio«, ali ipak uvijek samo *dio*. U odsutnosti onoga što se istodobno događa na ekonomskom, znanstvenom i drugim područjima, može se zamisliti da tzv. »povratak religije« sam po sebi ne bi bio apsolutno dostatan da izazove krizu režima *laïcité*.

Sa svoje strane, pravnici i politolozi – budući da sam Talijan, ograničit ću se samo na spominjanje Sabina Cassesea (2003) – nas izvještavaju *iznutra* o istoj krizi države, štoviše, možda o nečemu većemu, jer nam pokazuju da je i u njezinoj europsko-kontinentalnoj kolijevci praktično nemoguće uočiti jasne teritorijalne monopole zakonite fizičke moći i zakonodavne proizvodnje.

<sup>8</sup> Usp. poznatu tvrdnju o nepokretnosti europskih crkvi što ju je Thomas Luckmann iznio u svom djelu *Nevidljiva religija* krajem 60-ih godina (1969: 40-42).

<sup>9</sup> Za analizu luhmannovske države, posebice socijalne države, usp. Luhmann, 2000: 215sl.

<sup>10</sup> Prema Luhmannu, »složenost« je jednaka mogućnost nespojivih društvenih događaja, a slučajnost je postojanje društvenih događaja koji nisu nužni. Usp. Baraldi Corsi Esposito, 1990: 48sl i 56-57.

<sup>11</sup> Ali također – uzajamno – u rastućoj nevažnosti religijskog *cleavage* u izbornoj tržnici kao i drugih tradicionalnih izbornih *cleavages* (spol, dob, zaposlenje, razina obrazovanja itd.), usp. Sani, 2006.

Konačno, možemo primijetiti kako se je sukob između reformatora s jedne strane i konzervativnih pobornika države s druge – možda je on sada u svojoj odlučujućoj fazi – premjestio onamo gdje se oblikuje Europska unija, onamo gdje se, da upotrijebimo riječi Tonyja Blaira, zakonomito suprotstavljaju oni koji zastupaju *super state* i oni koji zagovaraju *super power* (unutar višerazinske mreže *powers* i *superpowers*, pa prema tome u političkom režimu koji više nije državni nego poliarhički).

Tako smo se međutim – i to ne slučajno – vratili na gradilište Europske unije s pokretom koji teži prema istom cilju kao i onaj koji vode tragovi kontroverzije o *laïcité*.

Ukratko, u perspektivi sve većeg razlikovanja društva po funkcijama može se bolje shvatiti u kojem je smislu moguće ustvrditi da je kriza *laïcité* samo jedan vid – koliko god bio odlučujući – krize države u njezinoj najsavršenijoj društvenoj verziji (*État Providance!*), te je prema tome samo vid krize onoga što se naširoko definira kao »europski društveni model«. (Zar možda ne postoji Europa i izvan opsega *étatiste* provincije?)<sup>12</sup>

Zaključujući ovaj dio, možemo reći da snaga polimorfnog »povratka religije« ne izaziva sama po sebi krizu *laïcité*. »Povratak religije« zajedno s povratkom tržišta, znanstvenih istraživanja i drugoga – kao suodnos prepoznavanja (Simmel, 1982) – proizvodi stvarnu krizu *laïcité* kao poseban vid šire krize apsolutne državne suverenosti. Doista, religija, a djelomično barem i povijesne crkve, uzrokuje političku krizu »europskog društvenog modela« kad se suprotstavlja njegovim težnjama za *laïcité*. Na taj način religija se danas očituje kao politička snaga i kao vrhunac prijelaza i mnogo više od onoga što ne bi bila kad bi se ustanovilo da je još u stanju

ostvariti velik postotak okretanja birača prema desnici ili prema ljevici.<sup>13</sup>

### 3. LAÏCITÉ: ALTERNATIVE I OTPOR

Dok se susrećemo s ozbiljnom, a možda i nepovratnom krizom *laïcité*, postavlja se pitanje ima li u Europi onih koji su spremni za sučeljavanje s takvom situacijom. Ali upravo se ovdje, ako je cijena određenog neopćenitog shvaćanja *laïcité* (i države) plaćena, to može pokazati dobrim potezom.

Upravo taj analitički izbor dopušta nam da ne miješamo krizu *laïcité* s krizom modernosti općenito što se tiče pitanja samo-

<sup>12</sup> Razmišljanja i istraživanja već su otišla dalje od ove točke. Sociolozi (usp. npr. Gorski, 2000), pravnici i povjesničari – ovdje mislim poglavito na njemačke, ali i na britanske, koji su definirali *Konfessionalisierung Paradigm* (usp. npr. Blickle Schloegl, 2005) – su predložili sjajno, a čini mi se i uvjerljivo, objašnjenje prema kojemu je država u svom nastajanju između 16. i 17. st. na razne načine izričaj zahtjeva za društvenom rediferencijacijom, rezultat poticaja prema ograničavanju procesa funkcionalne diferencijacije koji je započeo već barem od 13. i 14. st., prije nego jedino ili ponajprije vrhunac diferencijacije i modernizacije (usp. Diotallevi, 2007). U svjetovnom načelu (matici onog laičkog) »*cuius regio, eius et religio*«, koje je svečano potvrđeno u Wesfaliji, ne očituje se napuštanje ideala društveno organiziranog i zaštićenog reda, nego pokušaj da se stvori red koji organizira i štiti ponajprije politička, a ne crkvena moć, pretpostavivši da je društvena hegemonija religiozne moći koja je usporediva s državnom moći ikada imala crte povijesne stvarnosti. Svjetovno (i *laïque*) načelo potvrđuje se tako u kontinentalnoj Europi kao monarhijsko, a ne kao poliarhijsko društveno načelo. Zbog očitih razloga, *Konfessionalisierung Paradigm* je put koji ovdje ne možemo slijediti. Jednako tako ne možemo slijediti ni put koji bi nam pokazao istu krizu države (i njezine *laïcité*) u perspektivi diferencijacije društva po funkcijama što je danas već globalna (*Weltgesellschaft*) pojava, odnosno globalizaciju: općenito kao i religijsku globalizaciju (Beyer 1994).

<sup>13</sup> O oprezu politologa s time u vezi usp. Sani, 2006. U taj okvir, ali ne kao njegovu suprotnost, valja smjestiti i referendum o »potpomognutoj oplodnji« koji je održan u Italiji 2005. (Usp. Diotallevi, članak koji će biti objavljen u »Polisu« 3/2007.)



organiziranja političkoga te razdvajanja političkoga i religijskoga. Doista, modernost nam barem nudi jedan drugi model odvajanja između političkih i religijskih moći koji je vrlo različit od modela *laïcité*. Riječ je o modelu *religious freedom*, kojemu najpoznatiji oslonac predstavljaju dva članka (*clauses*), koja se odnose na religiju, u prvom amandmanu Ustava Sjedinjenih Američkih Država, koji je konačno odobren 1791. Ta se dva članka odnose na *free exercise* i na *disestablishment of church*.

O razlici između režima *religious freedom* i režima *laïcité* postoji vrlo bogata literatura te ovdje ne bih htio ulaziti u detalje. Ukratko, dovoljno je podsjetiti:

- *Religious freedom* je izraz jedne od onih pojava koju politolozi i pravnici definiraju kao *stateless societies*.
- *Religious freedom* je izraz *ne-étatiste* načina na koji se politički sustav organizira (i organizira svoje odnose s religijskim organizacijama i s drugim društvenim snagama općenito).
- *Religious freedom* je izraz razlike koja odvaja režim *common law* – onaj u kojemu je politička moć »ispod« zakona te ponajprije priznaje prava – od režima *civil law* – onoga u kojem politička moć, postajući državom, preuzima monopol pravne proizvodnje te sebi prisvaja apsolutnu sposobnost dodjeljivanja ili osporavanja prava.
- *Religious freedom* uvodi režim odvajanja političke od religijskih moći koji ne predviđa izbacivanje religije iz javnog prostora, a prije toga ne predviđa iscrpljivanje javnog prostora u dijelu koji kontrolira politička moć (koja je u SAD-u vrlo rascjepkana na funkcije i razine kako bi dala mjesta dobro poznatim procesima *check and balances*).
- *Religious freedom* je bitna sastavnica

političkog sustava i semantike za koju javno nije sinonim za državno.

- Konačno *religious freedom* je izraz i sastavnica rješenja za problem suverenosti koja je alternativa onoj koja prevladava u kontinentalnoj Europi, rješenje koje je usmjereno »poliarhijski« umjesto »monarhijski«.

Ovdje bih se ograničio samo na to da skrenem pozornost na dva elementa koji mi se čine posebno korisnima, a općenito se zanemaruju u europskim raspravama o krizi *laïcité*. Riječ je o dva elementa za koja sam uvjeren da ih valja imati na umu u sučeljavanju s krizom *laïcité*, među ostalim i zato kako bismo izbjegli da na kraju, *poput* Hungtintona, budemo ograničeni na predstavljanje te krize kao sukoba između modernosti i protumodernosti ili postmodernosti (bez obzira je li to nešto čega se bojimo ili ga priželjkujemo).

S jedne strane, ne samo da ne vjerujem da je uvijek jasno kako nam modernost nudi barem dva elementa za razlikovanje između političkih i religijskih moći, *laïcité* i *religious freedom*, u okviru dvije različite tradicije samoorganiziranja političkog i rješavanja problema suverenosti (jedan *étatiste*, a drugi ne) te razumijevanja društvenog reda (jedan monarhijski, a drugi poliarhijski), nego ne vjerujem niti kako je dostatno jasno da obje te kulturne i institucionalne tradicije imaju i zadržavaju vlastito korijenje u europskoj povijesti te je apsolutno netočno ustvrditi da to vrijedi samo za *laïcité*.

S druge strane, valja se prisjetiti da empirijski razvoj odnosa između političkih i religijskih moći u Europi, barem od 1989. do danas, zasigurno ne slijedi pravac koji je usmjeren kulturom *laïcité*.

Čini mi se da je riječ o dva elementa o kojima valja voditi računa, napose kad o krizi *laïcité* razmišljamo mi Europljani.

#### 4. EUROPSKI KORIJENI ALTERNATIVE ZA LAÏCITÉ

Prije svega, bilo bi se korisno prisjetiti da *laïcité* nije jedina koje su korijeni u europskoj povijesti. U ovom trenutku, kao i u svakom trenutku krize i prijelaza, korisno je za Europu da ponovno zadobije sve resurse svoje povijesti te da, ako je potrebno, proširi i produbi svijest o svom identitetu i o svojim mogućnostima.

Nije samo *laïcité* europska, nego i povijest *religious freedom* započinje (i nastavlja se) u Europi, iako ne onako očito kako se to dogodilo u SAD-u. Naime, *religious freedom* dobiva oblik u Engleskoj i Škotskoj u 16. i 17. st., u vrijeme koje obuhvaća razdoblje od suprotstavljanja Henrika VIII luterizmu (zbog čega je od Lava X dobio naslov *defensor fidei*) do pobjede *Glorious Revolution*.<sup>14</sup>

*Religious freedom*, o kojoj smo već govorili u trećem odlomku i koja dobiva svoj najpoznatiji oblik u Sjedinjenim Američkim Državama, sazrijeva tijekom konkretne povijesti – u Velikoj Britaniji – pri čemu je parlament moćniji od kralja (Root, 1987, 1994). Misao Johna Lockeja svjedoči i tumači te događaje i oblikovanje toga različitog tipa ustanova, kao i lagano oblikovanje režima tolerancije i religijskog pluralizma (jednostavno nezamislivih u području »*cuius regio, eius et religio*«, ali i krajnje teritorijalizacije apsolutne suverenosti i religijske jednoobličnosti). Savez između religioznog i liberalnog duha, koji je iznenadio Alexisa de Tocquevillea prigodom posjeta mladim Sjedinjenim Američkim Državama u prvoj četvrtini 19. st., doživio je svoje prvo iskušenje i požeo svoje prve uspjehe upravo u *Glorious Revolution* (Root, 1994; Vallance, 2005).

Sustav *religious freedom* kojim je još i danas moguće samo kazuistički upravljati (Cookson, 2001) otkriva svoju vlastitu

ložnost režimu *common law* (a ne *civil law*), koji je sa svoje strane ukorijenjen u romanskoj tradiciji, ali puno drugačije nego je to u napoleonovskom i javnom njemačkom pravu.

Ukratko, zamišljati europski identitet ograničen na samo jedan model političkog samoorganiziranja i na samo jedno rješenje problema odvajanja političke i religijske moći, i to po nesreći samo na *laïcité*, ali i na samo jednu struju prosvjetiteljstva – onu »racionalističku«, ostavljajući u sjeni onu »kritičku« – znači odreći se važnih i dragocjenih, premda skupih resursa. Dva stoljeća filozofskog, historiografskog i pravnog idealizma i sve u svemu nedavno pristajanje uz politiku *étatiste* (Cassese, 1998) gotovo da je u svijesti Talijana prosječne kulture oslabilo »romanske« korijene *common lawa*, ali nisu mogli izbrisati taj zajednički korijen, čak ni iz ustavnih odredaba (Dalla Torre, 2002, 2005).

Prisjećajući se svega toga, ne predviđa se nikakav skok niti kakvo naivno opredjeljenje među apstraktnim alternativnim paradigmama. Svrha svega je jednostavno istaknuti kako nam europska kultura i povijest omogućuju da se bez pretjeranog dramatiziranja sučelimo s krizom *laïcité* (i države) s više resursa nego se to općenito vjeruje. *Naravno, onaj tko unatoč svemu želi i dalje podržavati vrijednost laïcité ima na to puno pravo, ali mu se valja suprotstaviti bude li je možda htio (što je zapravo vrlo raširena pojava) predstaviti kao branič modernosti.* Modernost, pa i sama europska modernost, poznaju barem još jedan način razlikovanja između religijskih i političkih moći. Uporno naglašavajući tu vrstu argumenata, »laicisti« uzalud nastoje sakriti svoju slabost iza određene ideologije.

<sup>14</sup> Za ideju o tome kako postojanje jedne *established church* (istinu govoreći, dvije!) nije u opreci s načelom *religious freedom* usp. među ostalim Albert, 2005.

## 5. PRAVCI INSTITUCIONALNOG RAZVOJA

Ni u Europi posljednjih desetljeća nismo bili svjedoci samo kvantitativnog »povratka« religije. Vidjeli smo i velike primjere reformiranog odvajanja crkvene i političke moći. Prisjetimo se revizije konkordata u Italiji 80-ih godina te nemalih promjena ostvarenih u Velikoj Britaniji (smanjenje političkih povlastica anglikanskih i prezbiterijskih vlasti), zatim procesa koji uključuje *disestablishment* Crkve u Švedskoj što je uvelike umanjilo njezine veze s državom kao i drugih pojava (Madeley, 2006).

Promatramo li pravac kojim su išle te reforme nastojeći bolje sačuvati europsku tradiciju, lako uočavamo ogroman prostor što se otvara za srednja rješenja, važna ali moguća poboljšanja i križanja koja među ostalim stalno vode računa o vrlo raznolikim lokalnim društvenoreligijskim situacijama.

Mislim da posebice novi talijanski konkordat i primjena rješenja definiranih između talijanske vlade i Talijanske biskupske konferencije pokazuju neka zanimljiva moguća otvaranja unutar jednog kontinentalnog političkog režima kojima je cilj *religious freedom* i neke njegove vrednote<sup>15</sup>.

Posebice mislim na rješenja u »javnom« financiranju religijskih konfesija i katoličke religijske nastave u državnim školama. U prvom slučaju, osam promila sveukupnog poreznog prihoda od fizičkih osoba namijenjeno je državi ili nekoj od religijskih konfesija koje su sklopile ugovor s državom na temelju godišnjih i slobodnih izbora građana bez poreznog opterećivanja pojedinaca. U drugom slučaju, nastava katoličkog vjeronauka u državnoj školi, s nastavnicima koje predlažu mjesni ordinariji, dio je normalnog školskog kurikulumu, ali nije obavezna za svakog đaka.

## 6. ZAOKRET I IZBOR DRUGOGA VATIKANSKOG SABORA

Prisjetivši se tih dvaju elemenata, možemo zaključiti slučajem Katoličke crkve.

Iako je unutar sebe sve samo ne homogena i u prijelazu od jednog pontifikata na drugi, valja istaknuti da je, počevši od Drugoga vatikanskog sabora, a posebice od Deklaracije o slobodi vjerovanja *Dignitatis Humanae*<sup>16</sup>, Katolička crkva počela jasnije izražavati i u višim se razinama svog učiteljstva opredjeljivati za modele odnosa između crkvene i političke moći kojima je zasigurno srodniji *religious freedom* nego li *laïcité*.<sup>17</sup> Istovremeno, počevši od Pavla VI i dostigavši zatim svoj vrhunac s Ivanom Pavlom Drugim, rimski biskup je preuzeo aktivniju ulogu i ulogu vođe u procesima koji institucionaliziraju *global religious system*. Prisjetimo se slučaja dvaju molitvenih susreta s glavnim religijskim vođama koje je Ivan Pavao Drugi sazvao u Asiz.

Na taj način Katolička crkva – a to se ne bi moglo ograničiti samo na nju – bilo na doktrinarnom bilo na praktičnom planu, svjesno sudjeluje u onom procesu koji smo radi lakšeg razumijevanja nazvali »povratak religije«. Katolička crkva, iako ne na usko povezan i konstantan način, ne samo da sudjeluje u tim procesima koje smo vidjeli da dovode u krizu režim *laïcité*, nego se pojavljuje i kao nositeljica modela i refleksnih strategija koje su reformistički upravljene u istom smjeru. Crkvene organizacije rimskog katolicizma, unatoč očitim unutarnjim podjelama i prekidanjima, na raznim razinama i u raznim

<sup>15</sup> Usp. neka tumačenja talijanskog slučaja koja je iznio G. Dalla Torre i koja su već spomenuta.

<sup>16</sup> Podsjećam da se taj dokument ne bi nikada smio odvajati od *Nostra Aetate* zbog unutarnjih razloga navedenih u zaključku Diotallevi, 2004.

<sup>17</sup> Na koju se izgleda odnose neki dijelovi *Gaudium et Spes* ili *Apostolicam Actuositatem*.

područjima utječu na pitanje ponovnog definiranja ili reforme režima *laïcité* koji je u krizi. Jasno, vrlo je teško predvidjeti kakav će biti rezultat tih rasprava.

U krizi kontinentalne europske države i njezine krajnje verzije »socijalne države«, religija općenito, a zasigurno u određenoj mjeri i rimski katolicizam mogu imati ulogu prijelazne snage. Doista, zajedno s tolikim drugim društvenim subjektima (poduzećima zainteresiranim za tržišne uvjete, znanstvenim organizacijama koje se natječu u stjecanju znanja ili pokretima, pokretima za zaštitu ljudskih prava), one djeluju u nadilaženju režima *étatiste*.

Napose u slučaju rimskog katolicizma, pri čemu valja biti potpuno jasno da se povijest ne ponavlja, ta bi uloga mogla biti izvršena i na način koji je *mutatis mutandis* analogan onome na koji se izgradio savez između kršćana i *liberal* sustava, što je dovelo do uspjeha slavne revolucije. Kontekst globalizacije mogao bi biti još povoljniji za rješenje koje tumači i oplođuje mogućnosti oslobođene krizom državnih režima koji su nasljednici kulture apsolutne suverenosti.<sup>18</sup>

Naravno, kolebanja unutar katolicizma mogla bi ukazati i na prevladavanje sastavnice koja podnosi obranu državnog režima i tzv. »zdrave« *laïcité*.<sup>19</sup> Složeno, ako ne i potencijalno kontradiktorno obilježje (ne samo katoličkog) crkvenog kalendara s obzirom na proces formuliranja kasnije propalog europskog ustavnog ugovora pokazuje da se mogućnost koju smo razmatrali, iako ima stvarne uvjete i *šanse*, ne potvrđuje kao nešto samorazumljivo, ne samo u političkom nego još prije u crkvenom natjecanju.

Ukratko, u dosadašnjem smo razmišljanju nastojali pružiti dokaze za potvrdu:

1. shvaćanja *laïcité* kao očitovanja, među ostalim, društvene hegemonije politike koja uzima oblik države,
2. korjenitosti krize *laïcité*, a istovremeno i stvarnog ideološkog i utopijskog obilježja kulture koja *laïcité* prihvaća kao vlastito uporište,
3. kako nam modernost nudi druge modele odvajanja političke od religijskih moći, osim modela što ga nudi *laïcité*, a posebice model *religious freedom* koji ne propisuje ni privatizaciju religije ni podržavljenje javnog prostora,
4. da je Europa kao takva korijen obaju modela, pod uvjetom da ne popusti svođenju europske svijesti samo na jednu sastavnicu,
5. teze da i same empirijske promjene nakon 1989. ukazuju na utjecaj modela *laïcité* čak i u europskokontinentalnoj provinciji.
6. da je crkveno učiteljstvo, u svjetlu ovih sadržaja, još jednom proročka pojava puna moći za usmjeravanje i nadahnuće.

## ZAKLJUČNA RAZMIŠLJANJA

Ako bi se dogodilo komu od vas da na kraju ovoga brzog i zasigurno prilično shematskog razmišljanja drugačije gleda na odnos između politike i religije u uznapređovaloj modernosti, to bi značilo da je cilj koji smo sebi postavili postignut. *Nije naimere rečeno da je laičnost jedino moderno gledište o odnosu religije i politike niti da kriza laičnosti odgovara krizi modernosti.* To nije opća istina, pa ni u samoj europskoj kulturi, koja je mnogo bogatija od svoje

<sup>18</sup> Te mogućnosti i rizike jasno osvjetljava npr. Cavanaugh, 2002.

<sup>19</sup> Takva *laïcité* ne dovodi u pitanje državu, njezinu prožetost i centralizaciju njezine moći, nego se ograničava na podsjećanje na neka načela. Naprotiv, model *religijske slobode* ne podrazumijeva samo javno dostojanstvo koje za osobni i kolektivni religijski život ne predviđa samo izvorno javno dostojanstvo nego potvrđuje zabranu zahtjeva za apsolutnom suverenosti bilo koje političke ustanove, umanjujući tako moć države.

sastavnice *laïque*. Jednako tako nije istina da je *laïcité* jedini mogući pogled na odnose između religije i politike koji proizlazi iz Drugoga vatikanskog sabora, a usadilo nam ga je učiteljstvo Drugoga vatikanskog sabora.

Sve je to jako važno i jasno i za tematiku koja je u središtu vašeg zanimanja i vašega rada ovih dana, a to je religijska nastava u javnoj školi. Prije svega to znači da se »javno« ne mora nužno prihvatiti kao istoznačnica za »državno« niti je »javna škola« istoznačnica za »državnu školu«. Odgojni proces je uvijek javan, tko god njime upravljao, bez načelne iznimke koja se odnosi na prava i dužnosti.

To znači da postojanje religijske nastave, da se izrazim »talijanski« – »konfesionalne i kurikularne«, nužno ne okrnjuje javnost javnog prostora niti krši načela religijske slobode, štoviše, potvrđuje ih.

To napokon znači da, ako netko može u toj javnoj prisutnosti kršćanskih crkvi pronaći nešto što stavlja u dvojbu modele *laïcité* iz devetnaestog stoljeća, takva subjektivna reakcija nikako ne zaslužuje zgražavanje i zbunjenost. Uostalom, u krajnjem slučaju država u kojoj je na snazi *laïcité* kao i *laïcité* države pokazuju znakove ozbiljnog zalaza, a laičnost se čini kulturom koje bi nas eventualna budućnost koštala viših stupnjeva one slobode koju naša »otvorena društva« osvajaju, slobode – slobode za sve – koja se u nezanemarivom dijelu oslanja upravo na djelotvornost javne uloge kršćanskih tradicija i ustanova.

Ukratko, promatramo li sve to s gledišta koje sam ovdje nastojao ukratko prikazati, pitanje sadašnjosti i budućnosti katoličke religijske nastave u europskim javnim školama nije neki rubni problem, već ništa manje nego jedan od procesa u kojima se s jedne strane sučeljava posve rezignirana ali žestoka obrana starog »europ-

skog društvenog modela« kao vrhunac jednako tako starog etatizma i njegove *laïcité*, a s druge strane mogućnost da se i u Europi, i u staroj kontinentalnoj Europi, ostavi prostor za »otvoreno«, polijarhijsko društvo. Drugim riječima, i angažman za javnu ulogu Crkve u školi može pokrenuti novo razdoblje u Europi, u njezinoj kulturi i njezinim gradovima, razdoblje duboke građanske reforme.

### Bibliografija

- Albert R., 2005: *American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective*, u »Marquette Law Review« 88: 867-925.
- Baraldi C., Corsi G., 1990: *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Editrice Esposito E., Montefeltro, Urbino
- Baubérot J., 2006a: *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Éditions de l'aube, Paris
- Baubérot J., 2006b: *Modernité tardive. Religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français)*, u »Social compass« 53 (2) 155-168.
- Beckford J. A., 1992: *Tendenze e prospettive*, u AA.VV., *La religione degli europei*, Fond. Agnelli, Torino, str. 485-502.
- Beckford J. A., 2003: *Social theory and religion*, Cambridge University Press, Cambridge
- Beyer P., 1994: *Religion and globalization*, Sage, London
- Blickle P., Schloegl R. (Hrsg.), 2005: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, Biblioteca Academica Verlag, Pfendorf
- Bobbio N., 1983: [Politica], u Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, str. 826-835
- Böckenförde E.-W., 2007: *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari
- Bruce S., 2006: *Secularization*, u Segal R.A. ed. by *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Oxford, str. 413-430
- Cacciari M., 1981: *Progetto*, in »Laboratorio politico« 2: 88-119



- Casanova J., 2000: *Oltre la secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna
- Casanova J., 2007: *The Problem of Religion and the Anxieties of Secular Democracy in Europe*, [u tisku u zborniku susreta] »Religion and Democracy in Contemporary Europe«, Van Leer Jerusalem Institute, 1/3 settembre
- Cassese S., 1998: *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma
- Cassese S., 2002: *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari
- Cassese S., 2003: *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Bari-Roma
- Cassese S., 2006: *Oltre lo stato*, Laterza, Bari-Roma
- Cavanaugh W. T., 2002: *Theopolitical Imagination*, AT&T Clark, London
- Chaves M., 1994: *Secularization as declining religious authority*, u »Social forces«, 749-77
- Chaves M., Gorski P. H., 2001: *Religious pluralism and religious participation*, u »The Annual Review of Sociology« 27: 261-281
- Commissione Stasi, 2004: *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano
- Cookson C., 2001: *Regulating Religion. The courts and the free exercise clause*, Oxford University Press, Oxford
- Dahl R. A., 1968: *A preface to a democratic theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London
- Dalla Torre G., 2005: *Il caso italiano*, u Paoletti L. (ur.), *L'identità in conflitto dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, str. 15-42
- Dalla Torre G., 2002: *Laïcité et statuts personnelles. Le modèle italien*, u Durand J. D. ed., *Quelle Laïcité en Europe*, Lahra, Lyon, str. 45-64
- Davie G., 2000: *Religion in Europe*, Oxford University Press, Oxford
- DiMaggio P. J., 2000: *La costruzione di un campo organizzativo come progetto professionale: i musei d'arte negli Stati Uniti, 1920-1940*, u Powell W. W., DiMaggio P. J. (ur.), *Il neoinstituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino
- Diotallevi L., 2001: *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli
- Diotallevi L., 2003: *Cattolicesimo in via di settarizzazione?*, u »Concilium« 3: 139-157
- Diotallevi L., 2004: *Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*, u »Antonianum« 2: 345-364
- Diotallevi L., 2007: *Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano*, u »Religioni e società« 57: 162-171
- Dobbelaere K., 1987: *Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate*, u »Sociological Analysis« 48, str. 107-137
- Dobbelaere K., 2002: *Secularization – an analysis at three levels*, Peter Lang, Bruxelles
- Eisenstadt S. N., 2000: *Multiple Modernities*, u »Daedalus« 129, 1: 1-30
- Gauchet M., 1998: *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris
- Gorski P., 2000: *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, u »American Sociological Review« 65: 138-167
- Habermas J., 2006: *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari
- Iannaccone L. R., 1988: *A formal model of church and sect*, u »American Journal of Sociology« 241-268
- Luckmann Th., 1969: *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna
- Luhmann N., 1977: *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Luhmann N., 1985a: *Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference*, u »Sociological Analysis«, 46: 5-20
- Luhmann N. (ur.) 1985b: *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen
- Luhmann N., 1987a: *Modernità e differenziazione sociale*, u Id., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, str. 88-97
- Luhmann N., 1987b: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen
- Luhmann N., 2000: *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Madeley J. 2006: *Religion in the Modern State*, in Haynes J. (ur.), *The politics of Religion*, Routledge, London, str. 59-71
- Manent P., 2006: *A World beyond Politics? A defence of the Nation State*, Princeton University Press, Princeton

- Marchisio R., 2005: *Ripensare la laicità: tra pluralismo ed individualismo religioso*, u »Rassegna Italiana di Sociologia« 4: 605-630
- Mirabelli C., 1997: *Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica*, u Margiotta Broglio F., Mirabelli C., Onida F., *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, str. 9-86
- Nijk A. J., 1973: *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia
- Norris P., Inglehart R. 2007: *Supply, Demand, and Secularization*, u »Free Inquiry« 27(2): 29-32
- Panebianco A., 2004: *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Il Mulino, Bologna
- Pannenberg W., Luhmann N., 1978: *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, u »Evangelische Kommentare« 11, str. 350-357
- Portinaro P.P., 1999: *Stato*, Il Mulino, Bologna
- Root H., 1987: *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, University of California Press, Berkeley
- Root H., 1994: *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Market in Old Regime France and England*, University of California Press, Berkeley
- Rorty R., 2003: *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, u »Journal of Religious Ethics« 31.1: 141-149
- Sani G., 2006: *Il mercato elettorale rivisitato*, u »Rivista Italiana di Scienza Politica« 3: 351-362
- Schiera P., 1983: [Stato moderno], u Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, str.1150-1156
- Simmel G., 1982: *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari
- Stark R., Glock C.Y., 1968 *American piety*, University California Press, Berkeley
- Tschannen O., 1992: *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève – Paris
- Vallance E., 2005: *Revolutionary England and the National Covenant, State Oaths, Protestantism and the Political Nation, 1553-1682*, The Boydell Press, Woodbridge
- Walzer M., 1994: *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano
- Willaime J.-P., 2006: *Laïcité, religions et construction européenne*, u Baubérot J., d'Holander P., Estivalezes M., *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat*, Pulim, Limoges, str. 213-224
- Wilson B. R., 1985: *Secularization – the inherited model*, u Hammond Ph. (ur.), *The Sacred and the Secular Age*, University of California Press, Berkeley, str. 9-20
- Wuthnow R., 1988: *Restructuring of the American Religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton